

Ludwig M. Eichinger
Institut für Deutsche Sprache
Mannheim, Germany

Der unexotische Blick auf das Fremde: Soziolinguistische Überlegungen zu Datenerhebung und -interpretation

1. Plan

Die Erforschung von deutschen Sprachinseln bringt einen als Forscher aus dem historischen "Mutterland" der Vorfahren dieser Sprecher in eine kulturelle Differenz ganz spezifischer Art. Ich spreche hier nicht nur abstrakt, sondern konkret auch von den Erfahrungen bei einigen Erhebungsaufenthalten im "Big Valley"/Pennsylvania, das durch die weitgehende Besiedlung durch Amische der Alten Ordnung gekennzeichnet ist.

Es weht einen der Hauch einer längs vergangenen Gegenwart an, die einem vertraut und fremd zugleich ist.¹ Es ist, als wäre ein Stück der eigenen Vergangenheit in eine Umgebung gesetzt, die ihrerseits als die Speerspitze der zivilisatorischen Entwicklung auf dieser Welt gilt.

Wenn man nicht willens ist, ob dieser Diskrepanzen einfach ärgerlich zu sein, das Beharren auf der eigenen ungleichzeitigen Kultur als unaufgeklärtes Bewusstsein bei Seite zu schieben, dann hat man zwei Optionen. Entweder hat man den Zoo-Effekt zu gewärtigen. Man bestaunt eine merkwürdige Population, die zur Unterhaltung des modernen Menschen aufgefahren wird. Sehen möchte man etwas, was der Religionsersatz des modernen Menschen darstellt, die Natur. Dass hier mit Zwang die Momente des zivilisatorischen Fortschritts vor der Tür gehalten werden, wird zu einer Geschichte stilisiert, die von Natürlichkeit handelt. Das ist natürlich paradox, hat aber gute Tradition. Auch die ganzen Traditionen eines einfachen Landlebens, die in Europa gepflegt werden, sind Konstruktionen über der Realität des 19. Jahrhunderts, als die Städter in größerer Menge aufzutreten begannen, und überhaupt erst ein Blick auf das Land geworfen wurde. Der Reiz der Exotik ist eine Fiktion, weniger provokant vielleicht: das Ergebnis einer kulturell verträglichen Konstruktion.

Daher hat man als Wissenschaftler nur die Alternative, das gesellschaftliche Symbolisierungssystem in seinem internen Funktionieren und in seiner Einbettung in die dieses System begrenzende Umgebung zu analysieren. Nun ist es aber bekanntlich schwer, jenen Standpunkt außerhalb der beobachteten Welt zu finden, der einem erlaubt, einen gerechten Blick auf diese Objekte des wissenschaftlichen Interesses zu werfen. Wenn sowohl die internen wie die externen Strukturen nach ungewohnten

Regeln verlaufen, ist es schwer, sich eine andere als die Meinung zu bilden, die einem die eigenen Vorurteile nahe legen. Wiewohl man nicht leugnen wird, dass jeder Typ von gesellschaftlicher Interaktion letztlich in Übereinkünften über die objektive Realität ihre Grenzen findet, bleibt trotzdem wahr, dass wir uns in der Kommunikation zunächst auf der Ebene normativer Festlegungen und Berechtigungen der Erfassung der Welt annähern. Das gilt viel grundlegender als man gemeinhin denkt: das Funktionieren einer kommunikativen Gemeinschaft ist immer eine Systemstabilisierung im Hinblick auf benachbarte und übergeordnete Optionen. Daher bekommen Verhaltensweisen, die ursprünglich einen anderen Sinn hatten, nun einen neuen symbolischen Wert— und das gerade deshalb, weil die Gruppen, um die es uns geht, ihre Lebens- und Sprechweise kaum als historisch verstehen können. Es gibt eigentlich keine Möglichkeit zum Wandel. Wenn alles gottgewollt und gut ist, so wie es ist, dann kann jeder Wandel nur Verschlechterung und Verfall sein. Für den Beobachter kann das natürlich nicht gelten. Wie kann man die historische Entwicklung nicht vergessen und trotzdem das gegenwärtige System aus sich beschreiben? Was kann daraus soziolinguistisch werden?

2. Der amerikanische und der europäische Blick

Soziolinguisten können sich zweifellos für verschiedene Dinge interessieren: im Kern geht es ihnen jedenfalls um die Feststellung sprachlicher Variation unter gesellschaftlichen, bei unserem Beispiel vielleicht wirklich besser: sozialen, Bedingungen. Sozialen Bedingungen vielleicht deshalb, weil die Konzeptualisierungen im öffentlichen Leben der Gemeinschaften, von denen wir hier sprechen, weniger in einem abstrakten europäischen Sinn als gesellschaftliche Beziehungen zu fassen sind, sondern dem unter den Bedingungen der US-amerikanischen Demokratie entwickelten Geflecht von Gruppenbeziehungen entsprechen.

Von früh auf ist das amerikanische Modell vom Empirismus geprägt, während das kontinentaleuropäische Modell mit rationalistischen Deduktionen zur Volkssouveränität brilliert (cf. Sartori 1992, 60ff.). Entsprechend sind auch die zentralen Begriffe eines demokratischen Selbstverständnisses unterschiedlich gelagert: in beiden Fällen handelt es sich zwar um die Fahnenwörter der Französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Im amerikanischen Selbstverständnis sind, wie als erster Alexis de Tocqueville erstaunt bemerkt hat, aber Freiheit und Brüderlichkeit in gewisser Weise Epiphänomene der Gleichheit. Dabei geht es logischerweise nicht um eine Gleichheit der Ergebnisse, denn natürlich gibt es reichere und ärmere, einflussreichere und unbedeutendere Mitglieder der Gesellschaft.

Gleichheit meint vielmehr zwei andere Dinge: zum einen sozusagen die gleiche Differenz zum Gegenpol des Individuums, der Regierung, und zum zweiten die Gleichheit der Möglichkeiten ("equality of opportunities"). Vor allem diese zweite Konzeption führt unmittelbar zu einem entsprechenden Freiheitsbegriff, der nicht so

sehr die Freiheit von Unterdrückung in einem nicht demokratischen System meint, was ja nicht das Problem der USA ist, sondern die Freiheit des Individuums zu seiner— nicht zuletzt wirtschaftlichen, Entfaltung ("pursuit of happiness") Ein solches Verständnis dieser beiden Konzeptionen lässt die Brüderlichkeit aus dem öffentlichen Raum zurücktreten, verweist sie auf die kleinräumigeren Aggregationen innerhalb des politischen Aufbaus. Diese Idee, die ja so direkt auf in sich geschlossene Gemeinschaften wie die *Old Order Amish* zu passen scheint, betrifft tatsächlich das Aussehen der Gesellschaft als Ganzer, wie die Auseinandersetzung zwischen Libertarians und *Communitarians* im letzten Jahrzehnt nachdrücklich gezeigt hat, wo die Frage nach den Grenzen der Variationsmöglichkeiten und den Voraussetzungen von gemeinsamen Bindungen ins Zentrum des Interesses geriet (cf. Taylor 1995).

Denn in der liberalistischen Organisation des US-amerikanischen Staatswesens hat die Vielfalt gesellschaftlicher und ethnischer Gruppen, die nebeneinander leben, einen wichtigen Platz. Von Anfang an erscheint die Vielfalt aufgrund der hohen Disparität der Herkunftskulturen jener Menschen, die USA bilden sollten, als Garant für einen letztlich doch vernünftigen Ausgleich des Ganzen, jenes Ganzen, das sich im Zentrum der Regierungshauptstadt Washington bündelt und das seinerseits dafür die Staaten und auch die Gemeinden weitgehend unbehelligt lässt. In jener polemischen Auseinandersetzung um die amerikanische Verfassung, die sich in den 1787 und 1788 erschienenen *Federalist Papers* von Alexander Hamilton, James Madison und John Jay niederschlägt, liegt "Entwurf und Rechtfertigung eines politischen Systems [vor], das liberal nur noch den institutionellen Rahmen für individuelles Glückstreben vorgibt" (Zehnpfennig 1993, 1). Dort heißt es von der "Föderativen Republik der Vereinigten Staaten":

Während sich hier alle Autorität von der Gesellschaft ableitet und von ihr abhängig ist, ist die Gesellschaft selbst in so viele Teile, Interessen und Schichten von Bürgern aufgesplittert, daß den Rechten Einzelner oder der Minderheit nur wenig Gefahr von Interessenzusammenschlüssen der Mehrheit droht. In einer freiheitlichen politischen Ordnung muß die Sicherung für bürgerliche Rechte dieselbe sein, wie für religiöse Rechte. Im einen Fall besteht sie in der Vielfalt der Interessen und im anderen in der Vielfalt religiöser Sekten. Der Grad der Sicherheit hängt in beiden Fällen von der Anzahl der Interessen und Sekten ab; und diese Anzahl wiederum wird vermutlich von der Ausdehnung des Landes und der Zahl der Menschen abhängen, die unter derselben Regierung zusammengefaßt sind. (*Federalist Papers* 1993, 322)

Dieser Text stammt aus der Zeit der amerikanischen Revolution. Schon weit vorher hatte William Penn das seine dazu getan, um zumindest einen erheblichen Teil religiöser Vielfalt in dem von ihm besiedelten Pennsylvania zu implantieren und gleichzeitig

durch "Peuplierung" (vgl. Wehler 1987, 348) das Gebiet Pennsylvanias wirtschaftlich nutzbar zu machen.

Zum Kontrast ist noch darauf hinzuweisen, dass die so entstehende, ja geförderte religiöse Vielfalt im strikten Widerstreit zu den religiösen und staatlichen Verhältnissen in Europa steht, wo Tendenzen der Gleichordnung von Konfession und politischer Organisation zu den leitenden Entwicklungen im 17. Jahrhundert geworden waren. Dadurch war der Druck auf weniger "staatsnahe" Konfessionen erheblich, welche diese "Konfessionalisierung" (vgl. Schilling 1991) nicht mittragen können und wollen.

Man kann aus diesen Voraussetzungen schon ableiten, dass und warum traditionelle normative Gesichtspunkte unter diesen Voraussetzungen zumindest theoretisch kaum eine Rolle spielen können. Es geht nicht darum, wie man möglicherweise abstrakt die widerstreitenden Interessen ausgleichen und Erscheinungsformen angleichen könnte, vielmehr geht es um einen Modus, um ihr Miteinanderleben zu organisieren. Das hat sprachlich zur Folge, dass eigentlich kein Homogenisierungsdruck auf die beteiligten Gruppen ausgeübt wird. Der Druck in Richtung einer Mehrheitsnorm wird eher dadurch erzeugt, dass ihre Befolgung im individuellen Vorteil liegt oder zumindest zu liegen scheint. Die in der alltäglichen gesellschaftlichen Praxis liegenden Regeln sollen durch ihren Erfolg zur Entwicklung entsprechender normativer Konzepte führen.

Diese Konstellationen sind natürlich auch die ideale Voraussetzungen dafür, dass sich zusammenhängende kleine Gruppen, die ihre Individualitäten großenteils als Gruppenidentität verstehen, und ihre Konzepte von Brüderlichkeit im sozialen Netzwerk der eigenen Gruppe aufheben, als idealer Bestandteil einer solchen Gesellschaft verstehen können. In der europäischen Konzeption stehen solche Gruppen unter einem wesentlich höheren Öffnungsdruck. Das hat damit zu tun, dass sich in den USA der Bürger innerstaatlich eher als Gegenpol der Regierung versteht, während im kontinentaleuropäischen System eine starke Konvergenz von Staat und Gesellschaft besteht, so dass die Menge der Bürger den Staat darstellt und lediglich seine Vertretung an die Politiker delegiert.

Von daher wird auch davon ausgegangen, dass sich gemeinsame Symbolisierungsformen finden, in denen die Bürger sich wiedererkennen. Das macht bei aller Vielgestaltigkeit im Einzelnen das gesamte Bild der europäischen Staaten doch homogener. Das ganz Andere begegnet einem kaum. Und durch die Jahrhunderte langen Traditionen des Zusammen- oder Nebeneinanderlebens stellen sich auch feste Bilder dessen ein, was man voneinander zu erwarten hat. Höhere Distanz wird als altertümlich, als merkwürdig empfunden, eine soziale Interpretation von Ungleichheit gilt nicht als in irgendeiner Weise sekundär, sie ist vielmehr der Aufruf zu Aktivitäten öffentlicher Wohlfahrt. Die Individualisierung wird hier erkaufte durch die Delegation der Brüderlichkeitsanforderungen an die Gesellschaft.

3. Und Minderheiten

Was hilft uns das, wenn wir uns an die Sprachinsel als eine sinnhafte und sinnvolle Einheit des symbolischen Lebens annähern wollen? Wir können jedenfalls nicht darüber hinweg sehen, dass bei gleichen Sachverhalten einem vergleichbaren symbolischen Verhalten ein unterschiedlicher Sinn zuzuschreiben ist, so dass sie einem unterschiedlichen Geflecht normativ fundierter Behauptungen entsprechen und dass diese Behauptungen in ein unterschiedliches Netz inferentieller Beziehungen eingebunden sind. Es sind nicht dieselben Behauptungen, die als Gründe und als Folgen normativer Behauptungen verstanden werden. Daraus ergeben sich Aufgaben für die wissenschaftliche Beobachtung, Aufgaben dahingehend, die Alterität der anderen Symbolwelt nicht wegzuerklären, aber dennoch interpretative Geschichten von innen und von außen zu rekonstruieren, um so der Lage der Sprachinsel als einer sozialen Entität, und nicht einer Sprache äußernden Maschine, Rechnung zu tragen. Daher ist auch bei den Methoden der Erhebung darauf zu achten, welchen Teil des symbolischen Gefüges sie eigentlich zu untersuchen unternehmen.

Wir können dabei unterscheiden zwischen dem Vorgehen in einer exploratorischen Phase und dem Vorgehen im Zentrum der Untersuchung: das macht logischerweise für den sachlichen Informationsstand und für die soziale Akzeptiertheit des Forschers einen entscheidenden Unterschied.

In der exploratorischen Phase wird man zunächst einmal versuchen, alles zu lesen zu bekommen, was es zu dem untersuchten Objekt zu lesen gibt. Dabei steht man als jemand, der sich mit der sozialen Interaktion der Amischen der Alten Ordnung beschäftigt, in einem methodischen Dilemma. Viele der Publikationen sind entweder aus einer Insider-Perspektive geschrieben oder sie tragen zur Folklorisierung der fremden Erscheinungen bei. Wer das nicht glaubt, sollte bei einer der gängigen Internet-Suchmaschinen das Stichwort "Amish" eingeben. Ein dritter Teil ist einem Typus der Wissenschaftlichkeit verpflichtet, der soziale Phänomene allenfalls als Störfaktoren in den Griff bekommt. Viele dialektologisch, aber auch strukturell orientierte linguistische Untersuchungen sind von dieser Art.

Bei allen drei Arten von Publikationen ist Vorsicht geboten. Bei den ersten beiden Typen steht ein häufig unzuträglicher Grad an Empathie der intersubjektivierbarkeit der Erkenntnisse im Weg. Im letzten Fall ist es wohl eher der Mangel an Empathie, der Strukturen nicht sehen lässt, die nicht die des wissenschaftlichen Interesses sind, und die müssen nicht viel mit dem Selbstverständnis der beobachteten Gruppe zu tun haben, und das heißt mit der Rekonstruktion von sinnvollen Strukturen. Dennoch, vor allem wenn man das weiß, ist keine Untersuchung so belastet, dass man nicht Nutzen aus ihr ziehen könnte. Häufig lernt man mehr noch aus defensiven als aus positiv darstellenden Passagen, wo kritische Stellen in dem entwickelten Außen- oder Innenbild bestehen: diesen Punkten kann man dann sicherlich nachgehen.

4. Der Rahmen der Kommunikation

4.1. Gelassenheit

Aufgrund der Vorkenntnisse, die man sich aus verschiedenen Quellen beschaffen kann, sieht man, welche Erscheinungen und Handlungsweisen die unaufgebbare Differenz der Sprachgemeinschaft der *Old Order Amish* zu der Umgebungsgesellschaft, der "Welt" ihres Lebens, signalisieren (cf. Raith 1982).

Es sind das alles Ausbuchstabierungen einer Grundhaltung, die gegenüber dem individualistischen Tätigkeitsdrang des *mainstreams* westlicher Gesellschaften durch das Grundkonzept der "Gelassenheit" zu kennzeichnen wäre, eine Gelassenheit, die auf der Einbettung in der Gruppe beruht. Doris Kupferschmidt (1994, 81) hat die zentralen Elemente, an denen sich auch Integrationskonflikte entzündet haben, zusammengestellt. Dabei schlägt sich diese "Gelassenheit" in vier Dimensionen nieder, sie zeigt sich auf der Ebene der Persönlichkeit und der Werte, auf der Ebene des Ritus, auf der Ebene der sozialen Struktur der Gruppe und letztlich, oder, von der Wahrnehmung her gesehen vielleicht sogar vor allem, auf der Ebene der Symbole.

4.2. Sozialisationsinstanzen

Für die Wahrung der Identität der Gruppe, damit für die Tradierung einer gelassenen, schlichten Lebensweise und der damit verbundenen Ordnungsvorstellungen ist das Funktionieren der entsprechenden Sozialisationsinstanzen von enormem Belang. Die zentralen Sozialisationsinstanzen stellen die Familie, die schulische Erziehung, die religiöse Gemeinde, die berufliche Praxis des Alltags und "als temporäre Option" die *peer-group*, dar. Diese Bereiche lassen sich mit den Phänomenen eines gelassenen Lebens korrelieren, die in den Ebenen von Ritus, Gruppenstruktur und sozialer Symbolik oben angesprochen worden waren.

4.2.1. Die Familie im großen Haus

Was strukturelle Eigenheiten dieser Kleingruppengemeinschaft angeht, so sind nicht verhandelbare *essentials* die Familienstruktur und -größe. Bei ihnen handelt es sich um Elemente, die sozusagen die Selbstreferentialität des Systems sichern. In diese systemabgrenzende Eigenheit eingebaut sind bestimmte Autoritätsstrukturen, zwischen den Geschlechtern und zwischen den Generationen, die es erlauben, symbolische Konventionen gegen den Druck der Außenwelt durchzusetzen.

Historisch schließt diese Einheit an die traditionelle Form des "großen Hauses" als Wirtschaftseinheit an, die in der Herkunftsregion der Amischen schon im Verlaufe des 18. Jahrhunderts an Bedeutung verliert. Schon durch die Größe und Strukturiertheit

dieses Kernbereichs wird gesichert, dass eine Trennung von der Welt überhaupt eine lebbare Möglichkeit darstellt. Die Basis für ein solches distante Leben wird weiter verbreitert durch eine Nachbarschaftshilfe, die über die religiöse Bindung funktioniert—und so die Unabhängigkeit von öffentlichen Eingriffen sichert. Täuferische Tradition ist ja die Existenz keiner übergeordneten Organisationsform,—außer befreundeten Gemeinden ("affiliation")—daneben die Rekurrenz auf nicht professionell geführte kleine Einheiten. Das symbolisch dominante Verkehrsmittel—*horse and buggy*—ist von daher mehr als ein Bestandteil eines symbolischen Inventars, es ist vielmehr der praktische Garant für die Begrenztheit der persönlicheren Aktionskreise. Was eine heutige Praxis angeht, so sind die damit verbundenen Beschränkungen auch für die *Amish people* relativ leicht zu überwinden. Vertrauenswürdiger *driver* in einem amischen Umfeld zu sein, ist, wie wir erfahren haben, eine wahrhafte Vollbeschäftigung (vgl. auch Vossen 1994).

4.2.2. Nützliches und überflüssiges Wissen

Der Sicherung einer Identität, die in einem Leben in diesem Umfeld seine Ruhe findet, ist selbst bei räumlicher Abgeschiedenheit und Konzentration im Raum moderner westlicher Gesellschaften nicht ganz einfach. Vielmehr bedarf es bewusster und konsequenter Strategien, um einer Überlagerung der gruppeninternen durch die generellen gesellschaftlichen Sozialisationsinstanzen in den Weg zu treten. Dem dient ganz offenkundig und an hervorgehobener Stelle die Durchsetzung der Forderung nach einem eigenen Schulsystem, das nicht über die achtjährige Pflichtschulzeit hinausgeht, und bei dessen Abschluss auf die Ausstellung von Abschlusszeugnissen verzichtet werden darf. Diese deutliche Zurückweisung der enkulturierenden Wirkung gemeinsamer Bildung repräsentiert ja einerseits natürlich ein Merkmal der voraufklärerischen europäischen Historie solcher Glaubensgemeinschaften (cf. Eichinger 1997), ist aber, wie die entsprechenden gerichtlichen Auseinandersetzungen im 20. Jahrhundert zeigen, mit dem durchgreifenden Wirksamwerden der allgemeinen Schulpflicht zu einem der zentralen Punkte der Stabilisierung der eigenen Gemeinschaft geworden. Das heißt übrigens nicht, dass professionelle Leistung nicht anerkannt und daraus stammender wirtschaftlicher Erfolg geringgeschätzt würde. Aber das ist etwas, was sich im Leben so ergibt, Bildung und als ihr konkretes Symbol die Abschlusszeugnisse und Diplome, die von den Bildungseinrichtungen vergeben und in der modernen Gesellschaft als Qualifikationsmerkmale anerkannt werden, sind dagegen ein möglicher Anlass zu Stolz, einer der dramatischsten Sünden, ein Zeugnis der menschlichen Eitelkeit, im wahrsten Sinne des Wortes. Dass dem so ist, zeigt das Interview, das wir mit einem über 90-jährigen "Austragsbauern" von den *Yellow Toppers* geführt haben, der uns in einer stillen Minute und im vertrauten Gespräch sein altes Schulzeugnis—aus der damals noch öffentlichen Schule—zeigt, es ist ein gutes Zeugnis,

und er verbindet das mit dem Geständnis, dieses Zeugnis sei die einzige Gelegenheit in seinem Leben gewesen, bei der er eitel gewesen sei. Man sollte weit entfernt sein davon, darüber zu lächeln: es zeigt nur, wie weit das ganze Leben von den Werten und Vorstellungen der Gemeinschaft geprägt ist.

4.2.3. Machtstrukturen und gesellschaftlicher Wandel

Im Umfeld der Schulfrage zeigt sich auch mancherlei Geschlechtsspezifisches; die relative Geringschätzung des Lehrerberufes teilen die *Amish people* mit den Traditionen ihrer Herkunftsorte und -zeiten, aber auch durchaus mit der Einschätzung der modernen US-amerikanischen Gesellschaft. So ist es denn nicht verwunderlich, dass nicht nur Frauen diese Beschäftigung ausüben, sondern unverheiratete Frauen, die oder solange sie zu nichts Besserem zu gebrauchen sind, und dass einer der wesentlichen rechtlichen Streitfälle in diesem Kontext darum ging, dass keine Mindestlöhne für diese Tätigkeit akzeptiert wurden. Die Geschlechterrollen sind als Macht- und Aufgabenrollen im Sinne einer vormodernen Arbeits- und Pflichtenverteilung festgelegt: auch diese Festlegung geht aber weit darüber hinaus, ein historisches Relikt zu sein; es gehört zu den Konstanten der konstruierten Wirklichkeit. Manchmal konstruiert aber die Welt selbst eine stärkere Wirklichkeit, die dann die innersektiererischen Geschichten als das erscheinen lassen, was sie sind, Selbstrechtfertigungen. Diese Tatbestände werden in den letzten Jahrzehnten zunehmend gerade bei den strengsten Denominationen, in unserem Falle den *Nebraska-Amish* oder *White-Toppers*—nach der Farbe der Dachbespannungen ihrer *buggies*—deutlich. Die zunehmenden wirtschaftlichen Probleme, die sich gerade dieser asketischsten Richtung stellen, führen dazu, dass andere Mitglieder die dem Hausvater zustehende Machtposition partiell übernehmen. Und so verdienen die Frauen mit Schneidern, mit Quilten, mit Verkauf auf der "Vendue," dem örtlichen Markt, ein Erhebliches zum Lebensunterhalt, und, mehr noch, sie agieren in der Außenkontaktposition. Auch hier haben wir etliche Beispiele aus dem Kreis der Nebraskas, die erkennen lassen, dass die Rolle von Mann und Frau denn doch mehr die Rolle von Mann und Frau in ländlichen wirtschaftlichen Strukturen spiegelt, denn spezifisch religiös bedingt ist. Diese Verschiebungen betreffen neben dem Geschlechterverhältnis auch das für diese patriarchalisch gedachte Gemeinschaft ideologisch wichtige Eltern-Kind-Verhältnis, noch spezifischer das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen. Die extreme Weltferne dieser strengsten Denominationen innerhalb der von uns untersuchten Gemeinschaft, können das berufliche Fortkommen der nächsten Generation kaum mehr intern sichern, da schon in den letzten Generationen der mangelnde wirtschaftliche Erfolg der bäuerlichen Tätigkeit zu einer weiteren Minderung seiner Basis durch Realteilung bei der Erbschaft gezwungen hat. So sind denn gerade die jungen Mitglieder dieser Subgemeinschaft dazu gezwungen,

ihr Auskommen in den örtlichen Sägewerken, Palettenfabriken und ähnlichen Arbeitsstellen, die religiös noch verträglich sind, zu suchen. Sie bringen in Folge dieser Arbeit Geld in einer Menge in den familiären Kontext ein, wie es mit der prinzipiell von Subsistenzideen geprägten landwirtschaftlichen Tätigkeit in diesem Umfeld nicht beizubringen ist. Daneben erhöht sich für sie auch der Druck zur Benutzung des Englischen ganz erheblich. Beides in seiner Kombination führt logischerweise zu einer Gefährdung der Macht- und Image-Verhältnisse in der Familie.²

4.2.4. Teilhabe an der Deutung der Welt

Unverzichtbar, und für den Selbsterhalt wohl ein ganz zentraler Punkt ist der Tatbestand, dass die ideologische Deutungskompetenz, also die Führung der Kirchengemeinde nicht der Professionalisierung unterliegt, die ja für viele Lebensbereiche ein Kennzeichen der Moderne ist. Die Bischöfe, die anderen Diener und die Prediger stammen aus der Mitte der Gemeinde, ihre relative Macht kennt keine externe Motivation. Dadurch kann man auch mit Auseinandersetzungen um den richtigen Weg zu einem angemessenen Leben leichter fertig werden: über der Gemeinde ist keine weitere Instanz; andererseits bedarf es einer ganz erheblichen psychischen Kraft, wenn man sich aus einer so kleinen und sozial so eng verbundenen Gruppe absetzen will. Das ist ganz offenkundig, wenn man sich ins Gedächtnis ruft, dass zu den zentralen Elementen der Selbstdefinition die sogenannte Meidung gehört.³ Und noch einmal andersherum gesehen, lässt sich, wenn es denn sein muss, eine neue Gruppe dieser Größe auch relativ leicht neu einrichten.

Die Sozialisationsinstanz der Kirchengemeinde lässt ihre Stellung darin aufscheinen, wie ausführlich, umständlich und strikt ihre Riten sind. Dazu gehören auf der ersten Ebene die ebenso aufwendigen wie von repetitiven und extrem langsamen Strukturen geprägten vierzehntäglichen Gottesdienste, deren hochgradig symbolischer Wert so offenkundig ist, dass eigentlich nicht gesondert darauf hingewiesen werden muss. Das beginnt bei den melismatischen Gesängen des *slow tones*:

Die Gesänge haben einen langsamen, ecclesiastischen Charakter, der an gregorianischen Choräle erinnert. Die Lieder beziehen sich inhaltlich häufig auf die Märtyrerthematik des frühen Täuferturns. (Vossen 1994, 101)

Und es geht bis zu den Predigten, die den besprochenen Bibeltext in einer Sprachform paraphrasierend deuten, die zumindest den im Hintergrund anwesenden Frauen der Gemeinde kaum verständlich ist. Mit einem ähnlichen rituellen Aufbau kann man auch bei anderen gesellschaftlichen Ereignissen rechnen, etwa bei Hochzeiten, wo es offenbar großräumiger eine Gesangabfolge bestimmter Lieder aus dem *Ausbund* gibt. Eine Steigerung erfährt die rituelle Strenge in der Ordnungsgemeinde, wo die

Ordnung der Lebensweise unmittelbar thematisch wird, und daher auch die Frage der Sanktionen nach Verstößen. Daher spielen hier auch andere Textformen eine wichtige Rolle: Glaubensbekenntnis, Zeugnis und Ähnliches. Die Härte der letzten Strafe, der "Meidung," hat an Härte selbst da nicht verloren, wo der Austritt aus der amischen Gemeinschaft in wohlgeordnete soziale Verhältnisse führt. Die Tochter eines Bischofs bei den Nebraska-Gemeinden, die einen Mennoniten geheiratet hatte, wurde von ihrer Mutter nicht an ihr Sterbebett gelassen, da durch diesen Bruch der Meidung auch das eigene Seelenheil gefährdet gewesen wäre.

4.2.5. Exzentrik als Schutz

In den Kontext der religiösen Sozialisation gehören auch die Kleidungs-Symboliken; so hat z.B. die Huttragepflicht⁴ letztlich zu einer Ausnahme von der Pflicht, bei bestimmten Arbeiten Schutzhelme zu tragen, geführt. Damit ist die Ebene der Erscheinungen erreicht, die auf der rein symbolischen Ebene das Konzept von gelassener distanzierter, dörflich akzentuierter Lebensweise repräsentieren. Auf die Kleiderordnung im einzelnen einzugehen, lohnt nicht, der zentrale Punkt ist ja wohl wie bei vielen der besprochenen Erscheinungen, dass durch Konstanz und Unauffälligkeit jede Gefahr von Individualität und Lebensstilorientierung ausgeschlossen werden soll. Wiewohl denn auf der anderen Seite es dann genau diese Merkmale sind, die ihren jeweiligen Träger in der modernen Gesellschaft als vom Gewöhnlichen abweichend und exzentrisch er scheinen lassen.

Zu diesen Merkmalen, die auch dem eindeutigen sozialen Wiedererkennen dienen, gehört auch das zumindest bei den striktesten Gruppen befolgte Gebot der bewussten Gleichgültigkeit gegenüber den Normalerwartungen der Gesellschaft. So werden zum Teil Formen einer rituellen Unhöflichkeit kultiviert. Der Bischof einer Gemeinde, die uns dann zu ihrem Gottesdienst zugelassen hat, unterhielt sich mit uns, indem er dezidiert in eine andere Richtung blickte, unmittelbar neben unseren Füßen auf den Boden spuckte und dergleichen in westlichen Gesellschaften unter unbekannten Erwachsenen eher abweichendes Verhalten mehr. In diesen Kontext gehört auch der Grad, in dem auf "ordentliches" Aussehen geachtet wird.

4.3. Symbolik und praktischer Wert der Sprache

4.3.1. Demonstration, Beziehung und Interaktion

Zu einer symbolisch angemessenen Innen- und Außenrepräsentation trägt auch der Sprachgebrauch bei (cf. Huffines 1994a). Das Deutsche in der Form des Amischen Hochdeutsch, das nur in ritueller Funktion vorkommt, weist den Weg zu den Quellen

und Rechtfertigungen des eigenen Lebenszuschnitts, ist von daher von hoher ideologischer—und zweifellos geringerer praktischer—Bedeutung.⁵

Das Hochdeutsche hat hochgradig rituellen Charakter, es dient dazu, ein fixes Korpus von Texten abzurufen. Vielleicht wird diese Funktion in Verbindung mit der melismatischen Ferne der musikalischen Gestaltung bei den Liedern, die bei den Gemeinden, aber auch bei den Festen gesungen werden, besonders deutlich. Zu diesem Zweck haben wir uns von einem Sattel- und Zaumzeugmacher der strengsten Denomination, der sogenannten *Nebraska-Amish*, der zudem Vorsänger in seiner Gemeinde ist, das Kirchenlied "Wachet auf, ruft uns die Stimme" vorsingen lassen. Hier ist schon die Artikulation im *slow tone* Zeichen genug, dass es nicht um Textverständnis, sondern um das Abrufen von Einverständnis geht. Je exzentrischer die Mittel, desto mehr ist das Einverständnis damit natürlich sozial wert. Dabei ist auch noch im Auge zu behalten, dass diese Texte in Situationen gebraucht werden, die nicht für den Kontakt mit der Außenwelt gedacht sind.

Wenn das auch im Prinzip bei den Texten der Heiligen Schrift nicht anders sein mag, ist es zumindest bei dem Teil der Gemeinden, die sich intensiver damit beschäftigen und die nicht die extreme Bildungsfeindlichkeit der Nebraskas pflegen, auch aufgrund der Komplexität der Texte doch etwas differenzierter zu sehen. Hier kann man bei der Beobachtung große Differenzen feststellen, was die Beherrschung dieser Sprachform angeht. Diese Unterschiede haben mit vielen Umständen zu tun, z.B. mit dem weniger beschränkten Leben bei den nicht so strikten Denominationen, mit der Art der Schulbildung—die früheren öffentlichen Schulen brachten offenbar insgesamt eine höhere Lesefähigkeit zustande—und ähnlichem. Das in einer anderen unserer Aufnahmen enthaltene Beispiel der Lektüre aus der Bibel, wo uns ein ca. 80-jähriger Black-Topper vorliest, vermag eine recht hohe Fertigkeit in diesem Bereich zu dokumentieren. Hier ist außer der typischen lautlichen Veränderung, die von der Vorstandardsprachlichkeit der tradierten Formen der deutschen Sprechsprache und von der Adaptation an die Umgebungssprache zeugen, nichts besonders Auffälliges zu vermelden.

Dem sei gegenübergestellt die Lektüre eines rituellen Gebets durch den etwa 10-jährigen Sohn aus einer *Car-Amish*-Familie, das heißt einer Gruppe, die sich selbst noch zu den *Amish* rechnet, aber schon Autos, elektrisches Licht, Telefon usw. benutzt, so dass sie von sehr strikten Denominationen der *Amish* schon als nicht mehr eine der ihren betrachtet wird. Bei der Leseperformanz in dieser Aufnahme, bei der nur noch bruchstückweise deutsche Elemente erkennbar sind, kommt sicherlich manches zusammen; ganz offenkundig ist, dass zwischen der alltäglich gesprochenen Sprachform und dem hier abgeforderten Lesen eines rituellen Textes kaum ein Zusammenhang herzustellen ist. Auch in diesem relativen Misslingen wird der soziale und rituelle Charakter der mit dem Text intendierten Kommunikation besonders deutlich. Gerade

an den Rändern der Gemeinschaft wird es immer wichtiger, die Symbole der Zugehörigkeit zu pflegen (cf. Enninger 1988).

Wenn man so will, stellt sich gerade von dieser rituellen hochdeutschen Sprachform her das Sprachgebrauchsmuster als Fall von Triglossie dar; wobei dann die funktionale Verteilung nicht einfach eine Erweiterung einer Diglossiesituation um eine weitere Dimension ist, sondern eine Sprachgebrauchssituation eigener Art ergibt. Die dezidiert bildungsferne und ländliche Organisation des Lebens und der erwünschten Kommunikation erfordert eine andere Art der Verteilung der sprachlichen Varietäten. Vor allem gibt es keine richtige *High*-Varietät, das Englische ist genau das nicht, sondern die exolektale Gebrauchssprache, mit einem umgangssprachlich zentrierten Spektrum an Verwendungsmöglichkeiten. Aus privaten Briefwechseln mit uns kann man sehen, dass die schriftliche Kommunikationstechnik auch in dieser Varietät auf einer sehr ungeübten Stufe stehen bleibt.

Dem steht als endolektale Gebrauchssprache das "Deitsch," also das *Pennsylvania-Dutch* gegenüber. Diese Varietät ist einerseits die gruppeninterne Gebrauchssprache, die aber auch darüber hinaus gerne benutzt wird, wenn an irgendwelchen symbolischen Hinweisen sichtbar ist, dass die Person, z. B. ein Mennonit mit *Amish*-Nähe, in der Lage ist, diese Sprache zu verstehen.

Die Beherrschung der schriftlichen Ritual-Varietät ist im Bewusstsein der Sprecher deutlich verbunden ist mit der gleichzeitigen Benutzung des *Pennsylvania-Dutch* als kolloquialer Nähe-Variante; beiden zusammen wird ein hoher Identitätswert für die eigene Gruppe zugewiesen. Dabei sind die Verhältnisse nicht immer so klar gesehen, wie im Fall eines *Nebraska-Amish*-Paares, die uns freundlich und ausführlich als Gewährleute für diese Fragen zur Verfügung standen. In einem längeren Gespräch mit diesen Beiden kamen wir auch auf die Frage, mit wem sie Deutsch und mit wem sie Englisch sprechen würden: Englisch, heißt es da, werde gesprochen, wenn man bei den Englischen sei. Im folgenden kann man nebenher einen netten Interferenzeffekt beobachten; wenn gefragt wird, *wer die Englischen seien*, versteht unser Partner offenkundig *where—also wo—*und antwortet daher auch *We han lots von Englische harum so die Weger*. Vor allem in Belleville, dem Zentralort des Tals, gebe es solche, wo die Frau auch jeden Mittwoch auf dem Markt einen Stand hat. Sie mischt sich an dieser Stelle auch ins Gespräch ein und erläutert, dass man Deutsch mit Leuten rede, die an der Kleidung als Amische erkennbar wären. Dann geht es letztlich um Leute, die Amish gewesen seien, dann *gechanged*, d.h. die religiöse Zugehörigkeit gewechselt, hätten und schon noch deutsch könnten, ohne dass man es ihnen ansehen würde. Auf die Nachfrage, wie das mit der Abwanderung, dem *changing* aus dem Amischen sei, wird zögerlich eher abgebrochen und dann explizit bestätigt: *Amish und deitsch is the same. Mir heisse se amish un mir heisse se deitsche Leit*. Nach einem kurzen Exkurs wird zudem angemerkt, dass in der anschließenden Snyder-County auch viele Englische gut deutsch geredet hätten. Man kann aus diesen verschiedenen Äußerungen schließen,

dass im Idealfall Deutsch reden zum Symbolinventar der Amischen gehöre, dass die ideale Kookkurrenz aber durch mancherlei Überlagerungen gestört sei. Zentral für die eigene Identität ist offenbar die rituell distanzierende Verwendung der hochsprachlichen religiösen Texte. An einer weiteren Stelle des gerade behandelten Gesprächs kam die Rede darauf, dass wir mit einer Gruppierung Kontakt hatten, die sich am Rande des Amisch-Spektrums sieht, worauf die Frau des Paares relativ heftig einwirft, mit welchem Recht sich solche Leute *Amish* nannten, wo sie doch in der Gemeinde—d.h. in der religiösen Praxis—nicht mehr das Deutsche verwendeten.

An anderen Stellen können wir sehen, dass die in der individuellen Lage ansonsten nicht ungefährdete Zugehörigkeit zu den *Amish* auch mit diesem symbolischen Mittel zu sichern gesucht wird. Der Vater des Jungen, der sein Gebet so mühselig las, beantwortete unsere Frage zum Verhältnis zwischen *Amish*-Sein und Deutsch-Sprechen ganz dezidiert: wer nicht Deutsch sprechen könne, sei auf keinen Fall ein *Amish*. Und vielleicht ist es kein Zufall, dass das Gespräch, das dauernd zwischen Deutsch und Englisch hin und her wechselt, an dieser Stelle auf Deutsch weitergeführt wird. Gegenüber den Mennoniten, die, wie an dieser Stelle des Gesprächs ebenfalls betont wird, in diesem Tal nicht originär sind, sondern alle ehemals aus *Amish*-Familien stammen und daher oft noch *Pennsylvania-Dutch* sprechen, wird nun als Kriterium angegeben, nur wer das Deutsche an seine Kinder weitergebe, sei *Amish*. In dieser Funktion als gruppeninterne Alltagssprache sind auch Entlehnungen aus dem Englischen der Umgebung unproblematisch, bleiben oft unentdeckt; an bestimmten Stellen kann der Wandel bewusst gemacht werden.

Daneben hat die gesprochene Varietät des Deutschen aber auch eine hohe ideologische Bedeutung. Sie und das Amisch-Hochdeutsche sind die Shibboleths der Zugehörigkeit zu der eigenen Gruppe. Eher der hohen symbolischen Wertung ist zuzurechnen, dass Differenzen, Dialektunterschiede innerhalb dieser Varietät eher nicht wahrgenommen oder akzeptiert werden. Dabei gibt es sie ganz sicher, zumindest schon aufgrund der unterschiedlichen Nähe zum Englischen. Durch den wirtschaftlichen Druck, der vor allem auf den strengsten Denominationen lastet, sind viele der jüngeren Mitglieder dieser Gemeinden gezwungen, einen Beruf außerhalb des engsten familiären Umfelds zu ergreifen. Dabei spielt der Kontakt zum Englischen eine erheblich erhöhte Rolle. Noch dazu, da diese Welt den Gebrauch des Englischen unter bestimmten Bedingungen geradezu fordert. Uns liegt ein Arbeitsvertrag einer von Mennoniten geleiteten Firma in dem Untersuchungsgebiet vor, in dem der Gebrauch des Englischen am Arbeitsplatz vorgeschrieben bzw. der Gebrauch des *Pennsylvania-Dutch* untersagt wird. Zwischen den beiden deutschen Varietäten steht in gewissem Maße die Kenntnis eines Lese-Deutsch für alltägliche Gegebenheiten, das durchaus parallel zu einem Lese-Englisch zu stellen ist. Diese Fähigkeit wird vor allem aktiviert für die Lektüre der Zeitungen, die in der eigenen Gemeinschaft herausgegeben werden, vor allem der *Botschaft* und des *Budget*.

In diesen amischen Zeitungen und Zeitschriften finden sich Beiträge zum christlichen Familienleben, landwirtschaftliche Hinweise, ausführliche Krankheitsberichte amischer Gemeindemitglieder und Informationen über deren Genesungsprozess, Beiträge zur Geschichte der Amischen, Bibelzitate, Veranstaltungshinweise und ausführliche Familiennachrichten. (Kupferschmidt 1994, 69-70)

Im Hinblick auf diese Ebene macht der sprachliche Unterschied des Englischen und des Deutschen praktisch keinen Unterschied in der soziolinguistischen Stellung. In der jüngeren Generation scheint das in gewissem Umfang auch für gesprochene Varietäten zwischen dem Englischen und dem "Deutschen" zu gelten, die den eher konservativen Dialekt der Älteren bedrängen. Dem Deutschen sicher zugehörig und von hohem ideologischem Wert, aber eigentlich eher ein Akrolekt als eine *High-Variety* haben wir im *Amish*-Hochdeutschen vor uns, dessen Gebrauchsbereiche oben schon erwähnt wurden. Es hat in vielerlei Hinsicht eine fast virtuelle Realität. Insbesondere die beobachteten Predigten waren außerordentlich schwer einer Sprachform zuzuordnen, und auch bei den Gemeindemitgliedern schwankt der Verständnisgrad erheblich. Da es zum Selbstverständnis gehört, dass es keinen privilegierten Zugang zu diesen Texten gibt, so dass jedes "zumindest männliche" Mitglied der Gemeinde sie lesen können sollte, sind Aussagen zu diesem Bereich schwer zu gewinnen; ähnlich schwer wie zu dem Bereich, was nun wirklich kommunikativ mit aus der Gemeinde ausgeschiedenen Mitgliedern geschieht. Auf jeden Fall ergibt sich eine Gliederung der sprachlichen Varietäten, die nur zum Teil von ihrer kommunikativen Wirksamkeit und den Beschränkungen ihres Gebrauchs gesteuert ist.

4.3.2. Kompromisse der Praxis und Distanz aus Prinzip

4.3.2.1. Sprachen des Alltags

Für das normale Mitglied der Gemeinden gilt zunächst einmal das Grundschemata: Es gibt zwei der sprachlichen Meisterung des Alltags dienende Formen, das *Pennsylvania-Dutch* und das Englische, sie werden zentral in gesprochener Form realisiert. Der gute Erhaltungszustand des *Pennsylvania-Dutch* ergibt sich aus der Einbindung dieses symbolischen Elements in die gesamte Bindungsstruktur, wie sie oben geschildert worden ist. Wie bei allen anderen symbolischen Distanzmerkmalen ist zu beachten, dass Kontaktphänomene zum Englischen so lange nicht als problematisch gelten, so lange die kommunikative Distanz gewahrt bleibt. Es scheint allerdings so zu sein, dass für die Regelung dieses Sachverhalts kein so starkes Bewusstsein besteht wie für die in der Ordnung geregelten anderen Dinge.

So werden entsprechende Erscheinungen in den Gesprächen zwar manchmal mit Überraschung aber ohne ein eigentliches Gefühl der Gefährdung festgestellt. Schon in dem oben angesprochenen Gespräch gab es eine Vielzahl von Fällen, bei denen die Sprachform Elemente des Deutschen und des Englischen verbindet. Englische Elemente wären z.B.: *Lots of Englische; de amish dressed sin; watch awer, was du sagst in German; changen* 'Glauben wechseln'; *you know* als Partikel; *same; some, nich so viel, once in a while; se hen about ned English schwätze kenne*.

Es gibt darüber hinaus in den Gesprächen, die wir geführt haben, auch immer wieder Partien, die sich explizit auf dieses Phänomen beziehen. So erzählt uns jener Nebraska-Amish, der für uns gesungen hat, von Dingen, die man früher anders genannt habe, so habe das Austauschen von Milchkannen früher *wechseln* geheißen, jetzt *changen*; die jetzt *cookies* genannten Kekse hätten *Küchlen* geheißen, bei der Alternative *breakfast* gegen *Morgenessen* entscheidet er sich für beide, und erläutert, daß man früher für das Mittag eingenommene Mahl *Awendesse* ('Abendessen') gesagt habe; an einer Stelle äußert er, *man spürt besser* im Sinne von 'man fühlt sich besser.' Daneben erwähnt er etliche Wörter, die aus der speziellen Lebenspraxis der *Amish* stammen, so z.B. *Mosch* ('Mus; Brei'), *Welschken* ('Welschkorn; Mais'). Ähnliche Erscheinungen finden sich, als zwei alte Yellow-Toppers ihre Familiengeschichte Revue passieren lassen, wo sie vom Verhältnis der Wörter *Roofer* und *Dachdecker* sprechen; *was wäre der Deutsch Weg für sell socha*, fragt uns an einer Stelle unser Gesprächspartner, mit erkennbar allerlei auch syntaktischen Interferenzen.

Schon an diesen Beispielen wird klar, dass natürlich die hier jeweils angesprochenen Erscheinungen ganz unterschiedlichen Status haben. Das geht von ad-hoc-Entlehnungen zu festen Lexikonelementen, von Lehnsyntax bis hin zu konvergenten eigenständigen Entwicklungen in den gesprochenen Varietäten des Deutschen und des Englischen. Man muss an dieser Stelle nicht nur den Einfluss des Englischen sehen, über den man nicht zu streiten braucht, in den letzten Jahren ist aber in der Sprachwissenschaft erst so recht klar geworden, dass auch die gesprochenen Varietäten des Deutschen eine Reihe von Trends zeigen, die wesentlich analytischer, d.h. "englischer" sind als das Standarddeutsche (cf. Keel 1994; Loudon 1994; Salmons 1994). Zu Recht ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden (vgl. Coulmas 1981; Polenz 1994), dass die Norm der Standardsprache, insofern sie auf unser Sprechen zurückwirkt, den Sprachwandel verlangsamt und verschiebt. Unter diesem Aspekt ist so manche Veränderung im amischen Deutsch auch intern durchaus "natürlich" im Sinne typologischer Aspekte. Zudem ist umgekehrt die Prägung durch englischsprachige Schriftlichkeit unverkennbar—wir haben ja schon gezeigt, dass das Hochdeutsche in dieser Gemeinschaft nicht den standardsprachlichen Ansprüchen einer funktionierenden Schriftsprache genügt. Vielleicht ist es daher zu wenig oder zu viel, wie Marion Huffines (1994b, 49) zu sagen

... a strict diglossia within the separatist groups does not exist. The use of English within the separatist groups steadily increases, even within more intimate domains, a progression which seems to be accelerating.

Natürlich gibt es keine Diglossie, wenn—mehr und mehr—kein grundsätzlicher Übergang an der ursprünglich genetisch-historischen Sprachtrennung von Deutsch und Englisch gespürt wird, sofern man nicht die reine Existenz der Ritualsprache so bewerten möchte. Ein weiterer Teil der Aufnahme des oben behandelten Paares von *Nebraska-Amish*, also einer eher strengen Denomination, mag vielleicht den sprachlichen Befund dazu illustrieren. Es geht im ersten Teil der Aufnahme um die Fische im Aquarium, die ein Geschenk des Sohns in Ohio zu Weihnachten (*“Christdag”*) waren. Sechs große Fische habe es darin gehabt, und sie habe sie lange gehabt; eine Phase später sagt sie dann, dass der Tod der Fische wohl damit zu tun habe, dass man das Wasser nicht oft genug gewechselt habe (139): *I figure we hens not oft genug gechanged*. In dieser Partie kann man nach dem ersten expliziten Sprachwechsel sehen, dass es sich hier um eine gesprochene Innenform handelt, die einen Kompromiss aus den relevanten Varietäten der Umgebung darstellt, deren eigenständige Bestandteile der Identitätsformung und der Binnenkommunikation dienen.

4.3.2.2. Rituelle Sprache und Schriftlichkeit

Auf der anderen Seite steht das im wesentlichen geschriebene akrolektale *Amish-Hochdeutsch*; auch die gesprochenen oder gesungenen Varianten dieser an den historischen Texten orientierten Varietät können als Realisierungen eines prinzipiell geschriebenen Codes verstanden werden. Die Lesefähigkeit in diesem Bereich ist sozial hoch gewertet. So geht denn dieses Kriterium doch in die Abwägung ein, wer denn Bischof oder Prediger werden solle. Mehrere Gewährspersonen haben erläutert, dass nur “die männlichen Mitglieder einer Gemeinde, deren Familie sich streng an die Ordnung hält und die gut die deutsche Bibel lesen können, ... als geeignete Kandidaten betrachtet” (Kupferschmidt 1994, 25) werden. Auf einem anderen funktionalen und sozialen Blatt stehen die Lese- und Schreibfähigkeiten in einem modernen Deutsch und im Englischen, die beide als funktionale Fertigkeiten genutzt werden, und insofern nicht geschieden sind. Allerdings kann man sich fragen, inwieweit durch eine deutschsprachige Praxis, die ja ihre Normen selbst definieren muss, eine für die Gruppe sensitive schriftliche Form des Deutschen entsteht, bzw. einfach die Schriftfertigkeit im Deutschen abnimmt. So ist es denn auch nicht so leicht, das Leben und Sprechen der hier in Frage stehenden Gruppen zu beurteilen. Und es ist wohl nicht die ganze Wahrheit, wenn ein deutscher Amerikanist an den Amischen kritisiert, dass sie ein schlechtes Deutsch schrieben:

Ebenso richtig ist aber, daß die Muttersprache der Immigranten von der Macht des Englischen überwältigt wird. . . . Dies gilt sogar für Sprechergruppen, die relativ abgeschieden von der englischsprachigen Mehrheit lebten. Die Zeitschrift *Herold der Wahrheit* der Amish-Sekte in Iowa ist in einem seltsamen Mischmasch aus englischer Syntax und Mennonitendeutsch abgefaßt:

“Das ewige Leben in Christo Jesu ist was wir alle streben dafür. Wenigstens wir hoffen, das sei der Fall . . . Und ohne die Liebe und die Frucht, ist es mir bange, wir sind verlorene Seelen.” (Raeithel 1992, 2: 403)

Auch hier scheint es nicht nur um eine Anpassung an ein “normales” Hochdeutsch zu gehen, sondern um den Versuch, das rituelle Schreiben der Symbolpraxis des Alltags so weit anzunähern, dass mit Verständnis gerechnet werden kann. Wie weit das gelingt und welche Wege zu diesem Ziel es geben wird, wird man sehen.

5. Und die Realität

5.1. Kann sein, was nicht sein darf?

Die Befunde, die wir bisher angedeutet haben, können bei dem interessierten Soziolinguisten zwei ganz verschiedene Reaktionen hervorbringen. Beide haben damit zu tun, dass die Bedingungen der Existenz dieser so auf sich selbst bezogenen Gruppe, und die Erforschung ihrer allgemeinen Rahmenbedingungen, eine einfache Errechnung des Verhaltens des jeweiligen Einzelnen—man ist bestrebt das Wort Individuum zu vermeiden—zu erlauben scheint. Da kann man sich entweder freuen, dass die Arbeit schon zu Ende ist, oder man kann sich Sorgen machen, wie man hier möglicherweise die Wand zwischen Sein und Schein methodisch einbrechen könnte. Direkte Befragung, das könnte ich mit Ausschnitten aus entsprechenden Versuchen belegen, ist zweifellos nicht die beste Idee, da die Aussagen eigentlich nicht miteinander verglichen werden können; vielmehr hängt es im Einzelfall von der Frage ab, inwieweit ein Vertrauens- oder ein Vertrautheitsverhältnis zu den Gewährspersonen entstanden ist, das es erlaubt, jenseits der Vorschriften, die ja eigentlich keine Optionen offen lassen, über die Praxis, ihre Ambivalenzen und ihren Wandel zu rasonieren. Teilnehmende Beobachtung im weitesten Sinne steht andererseits vor dem Problem, dass bestimmte kommunikative Konstellationen nicht für Personen zugänglich sind, die nicht ohnehin in sie involviert sind. Das spielerische Einnehmen von Rollen ist nicht der Gestus, den solche relativ strikt in sich geschlossenen Gemeinschaften pflegen würden, und selbst relativ einfache Dinge, wie die Beobachtung freier Kommunikation unter Frauen, die ja in das religiöse Sprachsystem eine Stufe weniger einbezogen sind, bedarf zumindest ganz erheblicher methodischer Präkautele, und ist von männlichen Exploratoren nicht zu leisten.

5.2 Begleitung des "guten Lebens"

Diese Anmerkungen zeigen, dass diese beiden Methoden, die als die Königswege der modernen Befragungstechnik gelten, und auf die man daher zweifellos nicht verzichten kann, nur dann Sinn machen, wenn sie in einem Deutungsrahmen operieren, der die gesellschaftlichen Eigen- und Fremddeutungen aufzunehmen erlaubt. Daher bedarf es zunächst einer intensiven Eingewöhnungsphase, um dann einen Beobachtungsleitfaden zu erstellen, der die genannten Bereiche eines guten Lebens in diesen Gesellschaften erfasst, und dessen kritische Stellen dann in Einzelinterviews, die wie normale Gespräche geführt werden, abgefragt werden können.

Anmerkungen

¹ Die entsprechenden Forschungen wurden zwischen 1992 und 1999 mit verschiedenen Sachbeihilfen des DAAD und der DFG gefördert; diesen Institutionen sei hiermit gedankt.

² Auch Hostetler (1993, 131) weist auf die nachteiligen Folgen dieser Entwicklung hin.

³ Zur historischen Stellung und heutigen Praxis dieser weitreichenden Maßnahme vgl. Vossen (1994: 87 und 113ff.).

⁴ Zu ihrem prototypischen Charakter vgl. z.B. Plancke (1984, 18); zum Umgang mit eigen- und fremdkulturellen symbolischen Elementen insgesamt vgl. z.B. Enninger (1988, 92ff.).

⁵ Dem widerspricht nicht, dass es einen wichtigen Baustein in der kommunikativen Ausstattung einer Gemeinde darstellt: sein Verschwinden und damit sein Ersatz im religiösen Kontext wirft für die Gemeinschaften sicher bald auch praktisch die Frage auf, warum man sich eine strikt getrennte Gruppensprache leisten soll; vgl. Huffines (1994b).

Literatur

Bischoff, Volker, und Marino Maria. 1991. "Melting Pot: Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration." In *Nationale und kulturelle Identität*, hrsg. Bernhard Giesen, 513-36. Frankfurt.

Blume, Helmut. 1979. U.S.A.: *Eine geographische Landeskunde*. Bd. 2. Darmstadt.

Coulmas, Florian. 1981. *Über Schrift*. Frankfurt.

Eichinger, Ludwig M. 1997. "Deutsch in weiter Ferne." In *Variation im Deutschen* (IdS Jahrbuch 1996), hrsg. G. Stickel. Berlin.

Enninger, Werner. 1988. "Coping with Modernity: Instrumentally and Symbolically." In *Internal and External Perspectives on Amish and Mennonite Life 3*, hrsg. Werner Enninger, Joachim Raith und Karl-Heinz Wandt, 16-51. Essen.

Hamilton, Alexander, James Madison und John Jay. 1993. *Die Federalist Papers*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Barbara Zehnpfennig. Darmstadt.

- Hostetler, John A. 1993. *Amish Society*, 4. Aufl. Baltimore.
- Huffines, Marion Lois. 1994a. "Amish Languages." In *Old and New World Anabaptists: Studies on the Language, Culture, Society and Health of the Amish and Mennonites*, hrsg. James R. Dow, Werner Enninger und Joachim Raith, 21-32. Essen.
- Huffines, Marion Lois. 1994b. "Directionality of Languages Influence; The Case of Pennsylvania German and English." In *Sprachinselforschung*, hrsg. Nina Berend und Klaus J. Mattheier, 47-58. Frankfurt.
- Kauffman, Duane S. 1991. *Mifflin County Amish and Mennonite Story 1791-1991*. Elverston.
- Keel, William D. 1994. "Reduction and Loss of Case Marking in the Noun Phrase in German--American Speech Islands: Internal Development or External Interference?" In *Sprachinselforschung*, hrsg. Nina Berend und Klaus J. Mattheier, 93-104. Frankfurt.
- Kupferschmidt, Doris. 1994. "Tradierung von Lebensformen in einer modernen Gesellschaft: Die Amischen in Pennsylvania als Subkultur der USA." Diplomarbeit, Universität Passau.
- Louden, Mark L. 1994. "Syntactic Change in Multilingual Speech Islands." In *Sprachinselforschung*, hrsg. Nina Berend und Klaus J. Mattheier, 73-92. Frankfurt.
- Plancke, Fritz. 1984. "The Evolution of Clothing Trends Among the Amish: An Interpretation." In *Internal and External Perspectives on Amish and Mennonite Life*, hrsg. Werner Enninger, 12-23. Essen.
- Polenz, Peter von. 1994. *Deutsche Sprachgeschichte*, Bd. 2. Berlin.
- Raethel, Gert. 1992. *Geschichte der nordamerikanischen Kultur*. 3 Bde. Weinheim.
- Raith, Joachim. 1982. *Sprachgemeinschaftstyp, Sprachkontakt, Sprachgebrauch: Eine Untersuchung des Bilinguismus der anabaptistischen Gruppen deutscher Abstammung in Lancaster County, Pennsylvania*. Wiesbaden.
- Salmons, Joseph. 1994. "Naturalness and Morphological Change in Texas German." In *Sprachinselforschung*, hrsg. Nina Berend und Klaus J. Mattheier, 59-72. Frankfurt.
- Sartori, Giovanni. 1992. *Demokratietheorie*. Darmstadt.
- Schilling, Heinz. 1991. "Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit." In *Nationale und kulturelle Identität*, hrsg. Bernhard Giesen, 192-254. Frankfurt.
- Taylor, Ch. 1995. *Philosophical Arguments*. London.
- Vossen, Joachim. 1994. *Die Amischen Alter Ordnung in Lancaster County Pennsylvania. Religions- und wirtschaftsgeographische Signifikanz einer religiösen Gruppe im Kräftefeld der amerikanischen Gesellschaft*. Berlin.
- Wehler, Hans-Ulrich. 1987. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1700-1815*. München.
- Wehler, Hans-Ulrich. 1995. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914*. München.